



Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle en France aux XVI^e et XVII^e siècles

Thierry Wanegffelen

► To cite this version:

Thierry Wanegffelen. Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle en France aux XVI^e et XVII^e siècles : Y a-t-il eu création d'une " civilisation protestante " dans le royaume des derniers Valois et des premiers Bourbons?. Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie, 2001, Clermont-Ferrand, France. pp.115-134. hal-00285348

HAL Id: hal-00285348

<https://hal.science/hal-00285348>

Submitted on 5 Jun 2008

HAL is a multi-disciplinary open access archive for the deposit and dissemination of scientific research documents, whether they are published or not. The documents may come from teaching and research institutions in France or abroad, or from public or private research centers.

L'archive ouverte pluridisciplinaire **HAL**, est destinée au dépôt et à la diffusion de documents scientifiques de niveau recherche, publiés ou non, émanant des établissements d'enseignement et de recherche français ou étrangers, des laboratoires publics ou privés.

Extrait de *Regards croisés. Recherches en Lettres et en Histoire, France et Hongrie*, actes du colloque de Clermont-Ferrand de septembre 2001, éd. par Jean-Luc Fray *et al.*, Gossuth Egyetemi Kiado-Debreceni Egyetem et Presses de l'Université Blaise Pascal, Debrecen, 2003, p. 115-134.

Pour une histoire culturelle de la confrontation confessionnelle en France aux XVI^e et XVII^e siècles

Y a-t-il eu création d'une « civilisation protestante »
dans le royaume des derniers Valois et des premiers Bourbons ?

À la mémoire d'Élisabeth Labrousse

Les pasteurs et les anciens réunis en synode national des Églises réformées de France à Montauban en 1594 décident de s'attaquer au problème des « noueurs d'aiguillettes »¹ :

« Attendu le fléau dont plusieurs sont affligés dans nos Églises par les noueurs d'aiguillettes, les pasteurs pour y pourvoir remontreront vivement dans leurs prédications que la cause de ce malheur vient de l'infidélité des uns et de l'infirmité de foi des autres, et que de tels charmes sont détestables, comme aussi la conduite de ceux qui recourent aux ministres de Satan pour se faire délier, le remède qu'ils cherchent étant pire que le mal qu'ils souffrent ; auquel on ne doit remédier que par des jeûnes et oraisons et par un amendement de vie. [...] »

Un quart de siècle plus tard, en 1617, le synode national de Vitré entend pour sa part mettre un terme aux « charivaris »² :

« À la réquisition de la province du Haut Languedoc il est enjoint à toutes les Églises de réprimer soigneusement toutes les insolences, comme celles qu'on appelle charivaris, rançons de mariage et autres. Et ceux qui après en avoir été avertis se montreront incorrigibles seront poursuivis par toutes les censures ecclésiastiques ; et les magistrats faisant profession de la religion réformée seront exhortés d'y tenir la main. »

Ces deux décisions révèlent qu'après plus d'un demi-siècle d'appartenance aux Églises réformées, les protestants français, au grand dam de leurs pasteurs et anciens, participent toujours d'une culture commune dont les traits mentionnés sont d'ailleurs bien connus : la confrontation à un univers magique au sein duquel sévissent jeteuses et jeteurs de sorts et agissent guérisseuses et guérisseurs, ou encore l'existence dans les communautés de groupes turbulents de jeunes gens célibataires qui s'en prennent à tous ceux qui, indûment à leurs yeux, restreignent encore davantage l'offre de filles à marier (d'où, par exemple, ces charivaris en cas de remariage d'un veuf déjà d'un certain âge, ou la coutume de faire alors payer des « rançons » à l'abbaye — ou association — de jeunesse locale, pour

¹ Actes du treizième synode national de Montauban (1594), « Matières générales », art. 40, éd. dans Jean Aymon, *Tous les Synodes nationaux*, La Haye, 1710, 2 vol., t. I, 2^{nde} pagination, p. 183-184 — désormais Aymon, I-2, 13^e (1594) MG 40, p. 183-184.

dédommager ses membres du préjudice prétendument subi). Cette culture est en passe d'être rejetée par les élites, et il est ici remarquable que les pasteurs et anciens réagissent alors justement comme des membres de ces élites dont la culture propre est en voie de décrochage d'avec la culture qui peut de plus en plus justement être qualifiée de « populaire ». S'ils en dénoncent l'usage, ils ne remettent pas en doute, on l'aura noté, la réalité des phénomènes de sorcellerie : pour eux, en 1594, le nouement des aiguillettes existe bel et bien. Mais, à l'instar de leurs homologues catholiques, ils diabolisent les jeteurs et leveurs de sorts en les percevant et présentant comme des « ministres de Satan », ce qui est à la base même de la grande chasse aux sorcières qui sévit en Occident de part et d'autre de la frontière confessionnelle, principalement entre 1560 et 1640.

Ces exemples montrent bien qu'au-delà de l'histoire proprement religieuse et/ou politique, les protestants français ne sont pas en tout point différents de leurs adversaires et néanmoins compatriotes catholiques. Et cela parce qu'appartenir à une Église n'implique pas automatiquement qu'on adhère à l'ensemble de son système d'orthodoxie (les croyances, les attitudes et les comportements, religieux mais plus largement culturels, qui sont théoriquement requis des « fidèles »). En conséquence de quoi, les points communs entre protestants et catholiques subsistent toujours, tout à la fois au niveau des modes de vivre et de croire des simples fidèles, et au niveau des aspirations acculturatrices des ecclésiastiques, pasteurs et anciens d'un côté, membres du clergé catholique romain de l'autre. Abordée sous l'angle du culturel, la réalité du protestantisme français entre 1550 et 1685 s'enrichit, à côté des traits spécifiques souvent bien connus, d'autres qui se révèlent en fait proprement transconfessionnels.

Un tel recours à l'histoire culturelle, reconnaissons-le, n'est pas vraiment nouveau. On peut même y voir une reformulation de l'histoire des mentalités au sens très large jadis défendue par Lucien Febvre. Toutefois, sur le mode de la synthèse, il a été récemment mis en œuvre pour la période allant « De la Renaissance aux Lumières » par Alain Croix et Jean Quéniart³. Et il faut constater qu'il fédère actuellement beaucoup d'historiens français, et qu'il a constitué l'un des traits saillants de l'historiographie française dans les années 1990.

La France du début du XVI^e siècle est, on le sait, marquée tout à la fois par la diversité culturelle, et par la diversification culturelle. L'unité dans la diversité, la diversification dans un premier temps compatible avec le renforcement de l'autorité centrale (puisque la monarchie absolutiste pratique d'abord l'unification par la subjugation des élites, s'assurant de leur fidélité et leur laissant dès lors la charge d'encadrer localement les populations), ces deux réalités qui pourraient nous paraître contradictoires et réunies de manière bien paradoxale, sont en fait permises par le recours, classique et

² Aymon, II, 22^e (1617) MG 9, p. 97-98.

³ Alain Croix et Jean Quéniart, « De la Renaissance aux Lumières », tome II de l'*Histoire culturelle de la France*, sous la dir. de Jean-Pierre Rioux et Jean-François Sirinelli, Paris, 1997.

néanmoins à l'époque toujours pensé et vécu, au modèle organique paulinien du corps social (1 Co 12 et Rm 12), avec un chef (*caput*, la tête) et des membres conduits à obéir aux ordres de la tête pour la survie de l'ensemble du corps. Ce grand corps du royaume (*corpus*) est d'ailleurs lui-même constitué par la hiérarchisation de toute une multitude de corps (*corpora*), à diverses échelles plus restreintes, un même individu pouvant être et étant effectivement membre de plusieurs d'entre eux : les trois ordres de la société, les états provinciaux, les métiers, les villes, les quartiers, les paroisses, les confréries, les ordres de chevalerie, etc. etc. Chacun de ces corps dispose de privilèges, dont l'étymologie (*privatae leges*) rappelle à propos qu'ils sont l'ensemble des règles, devoirs et droits qui s'appliquent à ses membres.

Si bien que la notion de corps privilégiés peut être considérée comme une notion-clef pour le sujet de cet article, puisqu'elle permet de mieux comprendre comment la minorité huguenote, bien davantage qu'un État dans l'État comme le craignait Richelieu, a formé durant près d'un siècle et demi une société incluse, peut-être enkystée, dans la société française. Il s'agit donc bien, il faut insister sur ce point, de ne pas aborder la confrontation confessionnelle qui a marqué la France des années 1550-1685 sous le seul aspect des controverses théologiques ni même de l'opposition des sensibilités religieuses, mais justement sous l'angle proprement culturel. Il y a déjà longtemps qu'Émile-Guillaume Léonard présentait Jean Calvin comme « le fondateur d'une civilisation », entendant par « civilisation » ce qui relève justement du culturel, au-delà des réalités strictement religieuses : rapports aux autres, aux autorités, au temps, vision du monde, éthique, conscience identitaire... On sait également en quels termes Max Weber avait analysé, trois décennies plus tôt, « l'éthique protestante ». En restant dans le même champ culturel, il est peut-être possible, malgré de tels précédents, de ne pas considérer comme un fait patent la création effective d'une « civilisation protestante » dans le royaume des derniers Valois et des premiers Bourbons. La question mérite, en effet, me semble-t-il, d'être reposée, et elle devrait, n'en doutons pas, appeler une réponse nuancée. En 1985, Élisabeth Labrousse remarquait avec le bon sens qui l'a toujours caractérisée⁴ :

« Quand on essaye de décrire un groupe minoritaire, on s'attache tout naturellement à mettre en relief les caractères qui le particularisent, en risquant par là de laisser abusivement dans l'ombre les innombrables traits communs qu'il partage avec les majoritaires parmi lesquels il vit. La spécificité religieuse est certes de première importance à une époque où elle a des aspects communautaires aussi marqués [...]. Reste que concrètement un nombre considérable d'activités, de coutumes, de notions communes ne sont pas colorées par elle. »

S'impose donc, après avoir rapidement rappelé le statut des protestants dans le royaume de France, de présenter la ségrégation confessionnelle réclamée par les pasteurs et les consistoires réformés, ainsi que l'acculturation qu'ils voulaient mettre en œuvre, tout en insistant sur les limites de cette double entreprise. Ce n'est qu'alors qu'il sera possible de découvrir des traits spécifiques de

⁴ Élisabeth Labrousse, *La Révocation de l'édit de Nantes. Une foi, une loi, un roi ?*, Paris, 1985, 2nde éd. 1990, p. 63.

civilisation réformée dans la France de la seconde moitié du XVI^e et du XVII^e siècle, en s'interrogeant chaque fois sur leur pertinence réelle.

Des corps réformés au « quart état » : les protestants dans le royaume

La première édition, latine, de l'*Institution de la Religion chrétienne*, en 1536, s'ouvre par une épître dédiée au roi de France François I^{er}. Jean Calvin, encore à Bâle en 1535, y présente d'emblée la minorité protestante française au nom de laquelle il a pris la parole comme un groupe s'efforçant de concilier l'affirmation ferme et résolue d'une identité religieuse assumée comme relevant de la pureté chrétienne et évangélique, et le souci de demeurer bien intégré dans la communauté des sujets du roi de France. Être fidèle à Dieu tout en demeurant fidèle au roi, tel a bien été l'enjeu au moins des discours, souvent de l'action politique des chefs du protestantisme français jusqu'à la révocation de l'édit de Nantes en 1685⁵. Ainsi, en 1674, le pasteur Pierre Dubosc, prêchant sur la première Épître de Pierre « Craignez Dieu, Honorez le roi » (1 P 2, 17), explique toujours que les réformés sont de loyaux sujets qui reconnaissent le droit divin sans aucune restriction⁶ : « Nous croyons que nos rois ne connaissent rien au-dessus d'eux dans le monde que Dieu ; qu'ils ne tiennent leur couronne que de ce premier et éternel Roi des rois, [...] qu'ils ne sont responsables de leurs actions à personne en la terre, que leurs sujets ne peuvent être déliés par qui que ce soit de la fidélité qu'ils leur ont jurée, [...] que tous ceux qui vivent dans leurs États de quelque ordre qu'ils puissent être leur doivent une égale obéissance. » Même après la révocation, Pierre Bayle ne se départit pas de son loyalisme monarchique, ce qui rend son *Dictionnaire historique et critique*, composé entre 1692 et 1706, étrangement silencieux sur l'édit de Nantes (même pas mentionné dans l'article « Henri IV »⁷). Pour lui, en effet, les rois peuvent tout, et les sujets n'ont pas même le droit de critiquer leurs actions. Toutefois cette position extrême, peut-être pourtant plus répandue qu'on ne le dit souvent parmi les simples réformés, n'était pas de mise dans les milieux dirigeants du parti huguenot, et les crises

⁵ Deux décisions synodales illustrant, parmi tant d'autres, les affirmations réformées de loyalisme monarchique : Aymon, I-2, 13^e (1594) MG 16, p. 180 : « Tous les ministres seront exhortés de prier Dieu publiquement pour la conservation, la prospérité et la conversion du roi. Quand ils se trouveront à la cour et auront accès auprès de Sa Majesté, ils feront en sorte de lui remontrer vivement son devoir en tout ce qui concerne son salut. C'est à cela que sont spécialement obligés les pasteurs qui résident ordinairement en cour et aux environs, auxquels la présenter assemblée en écrira. »

Aymon II, 25^e (1626) MG 1, p. 373 : « D'autant que tous les pasteurs, les chefs de famille et les membres de nos Églises doivent s'adresser tous les jours au trône de grâce pour prier le Dieu des miséricordes qu'il répande ses plus précieuses bénédictions, temporelles et spirituelles, sur la personne de Sa majesté, notre souverain monarque, qu'il fasse prospérer son règne et qu'il conserve ce royaume en paix et en tranquillité, on exhorte toutes les Églises de prier Dieu avec ferveur, en public et en particulier, qu'il daigne prendre Sa Majesté et ses enfants nés de son corps sous sa divine protection, et que pour ce sujet ils devaient s'unir en oraison afin qu'il exaucât les vœux de ses pauvres enfants qui vivaient à couvert sous les ailes de son Oint, qu'il fortifiât le sceptre entre ses mains et qu'il l'établît dans sa maison de génération en génération, et qu'outre les grâces qu'il lui avait déjà accordées il pût encore être honoré dans les siècles à venir du titre glorieux de Père des rois, comme il l'était déjà de celui de Père de son peuple. »

⁶ Pierre Dubosc, *Sermons sur divers textes de l'Écriture sainte*, Rotterdam, 1691, p. 121.

⁷ Il faut se reporter à l'article « Daniel Chamier » (un pasteur mort en 1621) pour découvrir une mention, au demeurant succincte, de l'édit : « Ce fut, dit-on, lui qui dressa l'édit de Nantes. » plus bas, on lit : « Il est certain que Chamier fut une des principales têtes de l'assemblée des réformés où la dernière pacification avec Henri IV fut discutée et conclue. »

violentes sont survenues au cours de cette longue période — et elles ont plus encore été justifiées ainsi par les réformés — chaque fois que les protestants ont eu le sentiment que la fidélité au roi était désormais incompatible avec la fidélité due à Dieu.

Dès les années 1555-1562, lorsque la France se couvre d'un réseau d'Églises réformées dotées d'institution « à la mode de Genève », avec pasteurs et consistoires, où se regroupent bientôt 10% des Français, parmi lesquels le tiers des nobles du royaume, on voit s'affirmer, au niveau local, au moins officiellement, la volonté de ne bouleverser en rien l'ordre social et politique établi. Avec leur « ordre » rigoureux, qu'entendent voir respecté de tous les protestants les pasteurs et les anciens, ces laïcs cooptés significativement souvent appelés « surveillants » jusqu'aux guerres de Religion, les Églises réformées locales ne prétendent en effet être rien d'autre que des corps parmi les autres. Même lorsque la monarchie proscriit « l'hérésie », les privilèges des Églises réformées sont souvent définis et acceptés par les pouvoirs municipaux ; c'est le cas à Sainte-Foy, ou à Saint-Antonin-en-Rouergue, respectivement en 1562 et 1563, où les consuls sont à l'origine de l'assemblée qui a voté l'adhésion de chacune des communautés au protestantisme ; c'est aussi ce que peuvent croire les protestants de Montpellier, où, en 1562, Pierre Viret, récemment arrivé de Genève, est accueilli pour son premier prêche par le premier consul en robe rouge de cérémonie, ou encore ceux qui adhèrent à l'Église dressée à l'initiative des consuls seuls, à Annonay, par exemple, ou à Villefranche-de-Rouergue⁸. Il va sans dire que la situation est clarifiée — du point de vue réformé tout du moins — lorsque la religion réformée est tolérée et autorisée par l'édit de Janvier (1562) ou par l'édit de pacification d'Amboise de mars 1563 (puis lors de la promulgation de chacun des édits de pacification suivants). On a exagéré la dimension sécessionniste des prétendues « Provinces Unies du Midi » (qui n'ont jamais rompu, au moins sur le plan du discours, avec la monarchie, allant même en 1573 jusqu'à remettre le commandement de leurs troupes au catholique Montmorency-Damville, gouverneur royal du Languedoc, et se dotant, avec le jeune prince de Condé puis le futur Henri IV, d'un prince du Sang comme protecteur), même s'il est vrai que l'avènement de Henri IV en août 1589 a facilité les choses.

Avec l'édit de Nantes de 1598, Roland Mousnier l'avait souligné dès 1964⁹, la communauté protestante se voit constituée en un véritable « quatrième ordre » de la société d'ancien régime (j'ai proposé en 1998 de parler du « quart état » protestant¹⁰), avec des privilèges judiciaires, militaires, fiscaux, politiques et bien évidemment religieux (au nom du respect des consciences) énumérés tant par l'édit proprement dit que par les brevets et articles « secrets » (c'est-à-dire non enregistrés par les cours, donc non invocables devant la justice royale) qui l'accompagnent.

⁸ Janine Garrisson, *Protestants du Midi, 1559-1598*, Toulouse, 1980, 2^{nde} éd. 1991, p. 32-33.

⁹ Roland Mousnier, *L'Assassinat d'Henri IV*, Paris, 1964.

¹⁰ Thierry Wanegffelen, *L'Édit de Nantes. Une histoire européenne de la tolérance du XVIe au XXe siècle*, Paris, 1998.

L'absolutisme réaffirmé a permis une tolérance durable du protestantisme en France (c'est la faiblesse des derniers Valois qui avait rendus caducs les édits de tolérance puis de pacification successifs, livrant le royaume à près de quarante ans de guerres civiles). Et, je l'ai dit en introduction, il s'accommodait volontiers du développement de cultures diverses, du moment que les privilèges particuliers ne fussent pas en contradiction avec le respect et l'obéissance dus à la monarchie. Dans le cadre des privilèges concédés aux protestants et à leurs Églises, quels traits culturels spécifiques ont-ils été développés ? Et ces derniers suffisent-ils pour qu'on parle à leur propos d'une civilisation protestante ?

Les limites de la ségrégation confessionnelle et de l'acculturation des réformés français

La discipline ecclésiastique prévoit une véritable ségrégation confessionnelle, dont l'exigence est rappelée constamment par les synodes nationaux et provinciaux : refus des mariages dits « bigarrés » (ou mixtes), refus du choix d'un parrain ou d'une marraine « de religion contraire », refus de voir l'éducation des enfants de réformés confiée à des catholiques (fût-ce des pages envoyés à la cour d'un prince)¹¹, interdiction faite aux artisans réformés, orfèvres, tisserands, charpentiers et autres, d'accepter des commandes liées à l'exercice du culte (et donc à l'idolâtrie) papiste, souci de briser toutes les relations de sociabilité et de fidélité que les réformés entretiennent avec les « Romains ». Chaque point pourrait être longuement illustré. La réitération des interdits, les admonitions incessantes pour des affaires de ce type que contiennent les registres de consistoire conservés, tout montre que si pasteurs et anciens tenaient à ces mesures, elles n'ont la plupart du temps pas été suivies d'effet. Rappelons-nous le principe de la lecture des sources normatives : prescription (surtout réitérée) ne vaut pas description. C'est que les familles et les réseaux verticaux et horizontaux de clientèles et de fidélités demeurent bigarrés et bi-confessionnels, et qu'on ne peut exiger des membres des Églises réformées un comportement sectaire (au sens sociologique du terme) similaire à celui des groupes anabaptistes de l'Empire ou des Pays-Bas, par exemple. D'ailleurs, les pasteurs sont les premiers à condamner le radicalisme politique de ces derniers, tout en prônant cet autre radicalisme, sur le plan social.

Les pasteurs et les anciens cherchent à imposer aux réformés des modes de vivre en rupture avec bien des habitudes et des usages. Ainsi, ils vitupèrent le théâtre comme immoral, et interdisent comme

¹¹ Aymon I-2, 9^e (1578) MG 23, p. 130 : « Les père et mère seront exhortés de prendre soigneusement garde à l'instruction de leurs enfants qui sont la semence et la pépinière de l'Église, et tous ceux qui les envoient aux écoles des prêtres, des jésuites et des nonnains seront fortement censurés ; et même les gentilshommes et autres personnes de qualité qui mettent leurs enfants pour être pages ou domestiques des grands seigneurs et autres personnes de quelque religion contraire à la nôtre. »

idolâtrique la participation aux fêtes du carnaval, ou la célébration de grandes fêtes à la dimension culturelle pourtant très forte : des consistoires convoquent certains protestants parce qu'on les a vus à la messe de Minuit. Le comportement devant la mort des autres est particulièrement visé : tout service religieux est proscrit lors des enterrements¹², et même des manifestations de deuil jugées vite excessives¹³ sont désapprouvées par les pasteurs ! Bien sûr, ce combat accultérateur ressemble, avec certes des nuances, on s'en rend bien compte, à celui des milieux ecclésiastiques catholiques jusque dans ses limites et ses échecs. Les réformés français sont toujours repris et tancés par leur consistoire parce qu'ils ont joué aux cartes ou aux dés, dansé, passé trop de temps à l'estaminet ou juré et blasphémé, qu'ils n'ont pas respecté la décence exigée par le dimanche (au cours duquel ils devraient se partager entre les deux prêches, du matin et de l' « après-dîner », et la prière familiale à domicile, éventuellement des prières collectives le soir, dans les Églises où elles sont organisées). Quant aux nobles protestants, tout comme les catholiques, ils se battent en duel, quoique la législation royale l'interdisent et que les pasteurs et les anciens, à l'instar de l'Église catholique, le réprouvent. La question est rigoureusement tranchée au treizième synode national, qui se tient à Montauban en 1594¹⁴, et le synode national suivant, à Saumur deux ans plus tard, prescrit que la décision prise alors « sera observée très exactement et mise dans le corps de la discipline » ecclésiastique¹⁵. Le vingt-neuvième et dernier synode national, en 1659, doit encore revenir sur la prohibition des duels et réclamer des consistoires plus de sévérité dans l'admonition des contrevenants¹⁶.

En fait, il faut suivre Élisabeth Labrousse et constater après elle que « les huguenots [de la période qui nous intéresse] étaient des Français de leur temps ; leur mentalité et leurs comportements étaient vraisemblablement plus proches de ceux de leurs compatriotes catholiques que de ceux de leurs coreligionnaires de l'étranger — wallons des Provinces-Unies, presbytériens écossais ou même réformés genevois. Ils étaient en effet étroitement imbriqués dans leur communauté politique et sociale et partageaient ses modes de vie, qu'ils fussent paysans, artisans, négociants, bourgeois, robins ou

¹² Aymon, I-2, 3^e (1564) MG 15, p. 26, stipule : « Les ministres ne feront aucunes prières à l'enterrement des morts, pour obvier à toute superstition. ». Mais trente-cinq plus tard il faut réitérer l'interdiction. Aymon, I-2, 10^e (1579) MG 24, p. 143.

¹³ « Pource que le deuil ne gît pas aux habits mais au cœur, les fidèles seront avertis de se comporter en toute modestie projetant [=rejetant] toute ambition, hypocrisie et superstition. »

¹⁴ Aymon, I-2, 13^e (1594) MG 57, p. 187 : « Sur l'avis qu'on a demandé de la part de plusieurs provinces touchant ceux qui appellent en duel, ou bien qui étant appelés auraient tué leurs antagonistes, et depuis en auraient obtenu grâce du prince ou en auraient été absous dans le for civil, il a été résolu que de telles personnes seront censurées et punies par la suspension de la Sainte Cène qui leur sera promptement publiée, et au cas qu'ils veuillent être reçus à la paix de l'Église, ils feront une reconnaissance publique de leur faute. »

¹⁵ Aymon, I-2, 14^e (1596) MG 13, p. 201 : « L'article qui concerne ceux qui s'appellent en duel sera observé très exactement et mis dans le corps de la discipline. »

¹⁶ Aymon II, 29^e (1659) MG 6, p. 774 : « Il fut ordonné qu'on lirait dans toutes nos Églises l'article de notre discipline qui défend les duels sous peine de censures les plus rigoureuses, et même d'être excommunié, et que cette lecture serait accompagné d'exhortations très sérieuses et très fortes, afin que ce péché infernal pût être banni des cœurs et des sociétés des fidèles, comme étant expressément défendu par la Parole de Dieu, et tous les duellistes ayant été déclarés infâmes par les édits de Sa Majesté, il fut enjoint à tous les consistoires de poursuivre les réfractaires et de se servir de toutes les censures contre eux. »

nobles. Le facteur différentiel ne doit pas faire oublier le large socle commun. »¹⁷ À rebours, il ne faudrait pas, du fait de ce constat d'évidence, négliger trop vite la possibilité de découvrir tout de même des traits spécifiques de civilisation réformée dans la France d'avant la révocation de l'édit de Nantes, donc d'avant les expériences du Refuge européen et du Désert cévenol, si constitutives de l'identité huguenote aux siècles suivants.

Des traits spécifiques de civilisation ?

Constituant ce que, selon la terminologie proposée par le psycho-sociologue Serge Moscovici, on peut appeler une « minorité active »¹⁸, les protestants français ont un rapport très fort à leur passé. Dès les années 1550, Jean Crespin les a dotés d'un martyrologe complété d'édition en édition (Simon Goulart prenant la suite de Jean Crespin après la mort de ce dernier en 1572) jusqu'en 1619. Pour preuve, cette décision du vingtième synode national de Privas, en 1612¹⁹ : « Les provinces sont exhortées de recueillir soigneusement les histoires des pasteurs et autres fidèles qui, dans ces derniers temps, ont souffert pour les vérités enseignés par le Fils de Dieu, et ces mémoires-là seront envoyés à Genève afin que ce recueil soit mis en lumière et joint au livre de nos martyrs. » Le synode national de Lyon, en 1563, déjà, a également décidé²⁰ : « Les Églises seront averties de faire un recueil fidèle de tout ce qui est arrivé de plus remarquable par la Providence divine, aux lieux de leur ressort, et d'en envoyer les relations à nos révérends frères de Genève, avec toute la diligence possible. » C'est effectivement à Genève, dans les années 1560 et 1570, autour de Théodore de Bèze, qu'on rassemble la documentation de l'*Histoire ecclésiastique des Églises réformées au royaume de France*, qui paraît en 1578 et est destinée, elle aussi, à être complétée jusqu'au début du XVII^e siècle. Le synode national de Nîmes, en mai 1572 (soit trois mois avant la Saint-Barthélemy, évidemment imprévisible en tant que telle) révèle que les Français n'ont pas attendu les Genevois pour projeter une telle entreprise²¹ : « Si quelques-uns de nos frères dans le ministère ont quelques relations des faits ou événements mémorables qui regardent l'histoire et l'état de l'Église de Dieu dans ces derniers temps, on les priera de les envoyer aux pasteurs de l'Église de Lyon qui les réduiront en bon ordre et les rendront publics. » C'est au reste à Lyon, justement, que, dès 1563, le pasteur Antoine de Chandieu a publié l'*Histoire des persécutions et martyrs de l'Église de Paris, depuis l'an 1557 jusques au temps du roy Charles neuvième*, reproduit par la suite presque mot à mot dans l'*Histoire ecclésiastique*.

Mémoire et histoire se conjuguent dans une entreprise à la réalisation de laquelle les Églises mettent trop peu de zèle, de l'avis en tout cas, en 1594, des députés au treizième synode national²² :

¹⁷ Élisabeth Labrousse, *ouvr. cit.*, p. 63-64.

¹⁸ Serge Moscovici, *Psychologie des minorités actives*, Paris, 1979.

¹⁹ Aymon I-2, 20^e (1612), MG 6, p. 420.

²⁰ Aymon, I-2, 4^e (1563) « Mémoire dressé pour le service de l'Église », article 1^{er}, p. 47.

²¹ Aymon, I-2, 8^e (1572) MG 13, p. 121.

²² Aymon, I-2, 13^e (1594) MG 21, p. 181.

« Toutes les provinces seront censurées pour le peu de soin qu'elles ont eu de faire un recueil des choses mémorables qui sont arrivées dans ce royaume. C'est pourquoi il a été enjoint derechef à tous leurs députés d'en avertir à leur retour leurs colloques [c'est l'assemblée regroupant un petit groupe d'Églises voisines] afin qu'ils s'acquittent de ce devoir et fassent une relation de ces matières au prochain synode national. »

1°) Une anthropologie particulière

Il s'agit bien de présenter les protestants français comme revivant les temps bibliques de l'Exode, des Juges, des Livres de Samuel et des Livres des Rois d'Israël mais aussi les temps apostoliques, et il faudrait relire chaque récit rapporté alors en en recherchant le ou les modèles vétéro-testamentaire(s) et/ou issu(s) des Actes des Apôtres²³ — sans bien sûr négliger les emprunts, incontestables, à la *Légende dorée*, quoique Calvin et ses épigones l'eussent vitupéré d'abondance. Au tournant des XVI^e et XVII^e siècles, le gentilhomme huguenot et poète Agrippa d'Aubigné rédige les *Tragiques*, donnant à l'identité de ses coreligionnaire une expression littéraire de tout premier plan. Du *Livre des martyrs* de Crespin aux *Tragiques* d'Aubigné, on est là au cœur de l'anthropologie réformée, comme l'a remarquablement souligné Frank Lestringant voici déjà dix ans dans *La Cause des martyrs*. Hommes du Livre, se considérant pleinement comme les hommes du peuple de l'Alliance, hommes tout à la fois, en conséquence, du monde de la Loi et de la Grâce, les protestants transcendent la vision du corps humain, toujours vécu comme misérable, pervers voire abject, même lorsque le martyr l'auréole d'une gloire déjà céleste, et ils la transcendent par le recours justement à la catégorie du juridique. Ne sont considérés comme martyrs, du moins jusqu'à la Saint-Barthélemy, que ceux qui sont morts pour l'Évangile (entendons pour l'affirmation de la foi réformée) à la suite d'une décision de justice. L'assassiné ou le lynché ne sont pas comptabilisés. Et les récits du martyrologe mettent en scène le rituel juridique des adversaires, n'hésitant pas à montrer la victime aller jusqu'à prêter main forte à son bourreau, en se contentant d'en inverser le sens : la condamnation n'entache plus d'opprobre, elle assure au contraire de l'orthodoxie et, disons-le, de l'élection, de celui qui est exécuté. Les greffiers de Satan tiennent en quelque sorte à leur insu le registre de la Vie éternelle. Le modèle est ici évident : il s'agit du diacre Étienne, dont le discours devant le sanhédrin puis la lapidation sur condamnation des juges juifs sont rapportés au chapitre 7 des Actes des Apôtres.

²³ Les réformés échappent ainsi très largement à la funeste théologie de la substitution : ils ne se considèrent pas comme un « nouvel Israël » ayant remplacé l' « ancien » parce que celui-ci n'aurait pas su ou pas voulu reconnaître en Jésus de Nazareth le Messie attendu, mais ils participent d'un imaginaire religieux dans lequel ils vivent vraiment à leur tour ce qu'Israël a vécu au sien. Deux éléments leur facilitent incontestablement les choses : 1°) s'il y a bel et bien substitution, pour les réformés, c'est à l'encontre des catholiques. Ainsi, tel prédicateur peut-il expliquer qu'il a compris la vérité de l'Écriture (entendons la vérité protestante) lorsqu'il a cessé d'appliquer les propos de Paul dans l'Épître aux Romains sur la justification par la foi sans les œuvres de la loi aux cérémonies judaïques pour y voir enfin une condamnation des rites papistes ! 2°) L'idéal de Réforme est sur bien des points négation du temps, ou plutôt retour du temps sur lui-même, sans qu'on puisse néanmoins parler d'un temps circulaire : la Réforme est certes le retour à la forme originel, mais ce retour n'est possible que dans un mouvement proprement eschatologique.

Après les massacres de la Saint-Barthélemy, Simon Goulart décide de rompre avec la règle strictement suivie jusque-là par Crespin, afin d'inclure plus de victimes dans *Le Livre des martyrs*. Pour y entrer, il ne suffit toutefois pas d'avoir été tué parce que protestant. Il faut encore s'être vu donner le choix de la survie par l'abjuration et l'avoir explicitement rejeté. Augustin l'avait écrit : ce n'est pas la peine, mais la cause qui fait le martyr. Les réformés tiennent à ce que cette cause ait été explicitement énoncée. Ne tenir compte que des souffrances endurées n'est en effet pas concevable pour eux : ce serait en quelque sorte retomber dans l'idolâtrie papistique du corps souffrant et de l'apparence extérieure. Or, le paradigme de l'idolâtrie est justement ce que les pasteurs dénoncent comme l'abomination de la désolation, l'hostie consacrée dans la contemplation de laquelle les fidèles catholiques sont depuis la fin du Moyen Âge invités instamment à adorer le corps du Crucifié (on sait que Calvin, qui a quelque peine à articuler les deux natures, humaine et divine, du Christ, préfère concentrer son attention sur le corps glorieux du Ressuscité, qui, en vertu du dogme de l'Ascension, siège au Ciel, à la droite du Père, jusqu'au jour du Jugement Dernier).

Les martyrologes protestants ne sont donc qu'en apparence des reprises de l'hagiographie traditionnelle sur lesquels on aurait greffé de longues, voire verbeuses, confessions de foi protestante. Au-delà des affirmations théologiques et ecclésiologiques débitées, compte surtout la prise de parole, et le fait que la voix qui fait le lien entre l'esprit et l'âme du martyr et l'Esprit saint qui l'inspire recouvre alors en quelque sorte le corps, ses plaies, ses humeurs dégouttantes (dégoûtantes) et sa puanteur, un peu comme à la Cène Jean Calvin invite les fidèles lorsqu'ils communient à « élever leurs cœurs en haut » et, mourant spirituellement ici-bas, à laisser leurs âmes rejoindre le Christ au Ciel, à la droite du Père.

Ainsi, la sensibilité religieuse réformée, fondée sur la litote, qui taît largement l'ici-bas pour souligner plus fortement les réalités célestes, débouche bien sur une anthropologie particulière, en laquelle on est tenté de discerner un trait spécifique de civilisation.

2°) *Un sacré concentré sur la parole et sur le livre*

L'importance de la prise de parole se retrouve aussi chez Calvin, ce juriste de la Renaissance, à ce titre formé au commentaire de texte, qui voue cette compétence à l'étude de la Bible et à son commentaire, oral et écrit, d'abord en latin, langue des intellectuels, langue aussi de communication dans l'Europe du temps, puis en français et qui parvient d'emblée à écrire, avec près d'un siècle d'avance, disons au moins un demi-siècle, un français qu'avec Francis Higman on est en droit de trouver classique, pur, compréhensible et je dirais volontiers laïc, libre de tout latinisme, non seulement sur le plan du vocabulaire mais encore davantage sur celui de la syntaxe. Ce n'est pas une langue de clerc, et je laisse à dessein à ce mot toute sa polysémie. Calvin, écrivain français, Calvin, inventeur du français classique, cette langue ayant, selon l'hypothèse de Francis Higman, peu à peu

imprégné les controversistes antiprotestants acharnés à relire et recopier pour les réfuter et les censurer les ouvrages du réformateur de Genève, des décennies encore après sa mort.

La littérature nous livre ainsi un autre trait spécifique de civilisation. Allons un peu plus loin : si le sacré protestant est concentré dans la Bible, la décence et le respect envers le texte révélé imposent aux poètes qui y puisent leur inspiration (Théodore de Bèze lui-même, certes en 1550, écrit une tragédie, *Abraham sacrifiant*) de rompre avec la manière renaissante d'un Ronsard, par exemple. Au neuvième synode national de Sainte-Foy, en 1578, on décide ainsi que « ceux qui mettent la main à la plume pour écrire les histoires de l'Écriture sainte en vers seront avertis de n'y mêler pas des fables poétiques et de n'attribuer pas à Dieu les noms des fausses divinités, et de n'ajouter ni retrancher aucune chose de l'Écriture, mais de s'en tenir aux propres termes du texte sacré »²⁴. Allant même plus loin, le synode suivant, réuni à Figeac en 1579, déclare²⁵ : « Les livres de la Bible, soit canoniques ou apocryphes [la précision vaut d'être soulignée !], ne seront point employés en comédies ou tragédies par aucune représentation des histoires tragiques ou des autres choses qu'ils contiennent. » On va ici plus loin que les coreligionnaires genevois. Plus que jamais, pour les réformés français, la Bible est avant tout la Parole, c'est-à-dire précisément l'Écriture sainte lue et devant être prêchée par un ministre qui a vocation pour le faire. Deux fois le dimanche, matin et « après-dîner », on va passer au temple près de deux heures pour « ouïr le prêche », et cela se passe souvent une troisième fois dans la semaine, généralement le mercredi, parfois le jeudi. Lors des jeûnes extraordinaires proclamés du fait de « l'infirmité des temps » par tel ou tel synode national ou provincial, on peut rester au temple près de huit heures d'affilée, comme c'est le cas à Charenton (le temple des réformés parisiens) en 1609. Un demi-siècle plus tard, en 1658, toujours à Charenton, on « entendit sans parler des prières habituelles liturgiques et d'abondance, 32 chapitres de la Bible et trois sermons formant [une fois publiés] un volume de 167 pages. Dans les intervalles, on chanta 19 psaumes en entier faisant 200 versets. »²⁶ Voilà deux caractéristiques de la piété réformée dont l'aspect quasi exclusif constitue une grande part de l'originalité : l'audition répétée et attentive du commentaire du Livre saint par un homme de religion qui en a le monopole, le chant collectif de paroles directement traduites de la Bible. Certes, les catholiques entendent eux aussi bien des sermons, mais le chant est le domaine réservé du chœur (d'où l'évolution de sens de ce terme).

Le chant des psaumes n'est d'ailleurs pas réservé au temple ni au temps de la liturgie. Il devient très vite l'une des plus fréquentes et parlantes manifestations de protestantisme. Même tolérante, la monarchie demande souvent aux protestants de chanter moins fort, de ne pas envahir l'espace public (donc catholique) de ces psaumes traduits en français par le poète Clément Marot puis par Théodore de Bèze (avec bien moins de talent) et mis en musique expressive. Les troupes huguenotes entonnent volontiers en plein combat le psaume 68, le fameux psaume des batailles, « Que Dieu se montre

²⁴ Aymon, I-2, 9^e (1578) MG 20, p. 129.

²⁵ Aymon, II-2, 10^e (1579) MG 17, p. 142.

seulement... ». Alors que la culture musicale de leurs contemporains catholiques est double, profane lorsqu'elle est active, mais strictement passive quand elle est sacrée, les protestants, en France comme ailleurs en Europe, sacralise jusqu'aux activités les plus profanes par le chant des psaumes (et dans l'Empire les cantiques de Luther ont joué un rôle assez semblable). La culture réformée, donc, n'a pas rejeté le sacré, comme on l'a trop entendu dire, même si elle a pratiqué un iconoclasme sans merci contre ce que le sacré traditionnel puis catholique avait de plus matériel : en revanche, elle l'a profondément remodelé et repensé.

3°) Des prénoms bibliques ?

Nourris de la Bible, en connaissant au moins par cœur les psaumes en français, les protestants se vivent donc vraiment, je l'ai déjà dit, comme ici et maintenant le peuple élu de l'Alliance de l'Éternel, qui est de toujours et à jamais. C'est en conséquence dans la Bible que les parents réformés sont invités à rechercher le prénom de leurs enfants. Jean Calvin avait interdit aux Genevois une longue liste de prénoms qui lui semblait idolâtres ou blasphématoires, parmi lesquels Suaire, Claude, Baptiste, Ange, Évangéliste, Esprit, Emmanuel, Sauveur ou Jésus, sans compter ceux qu'il jugeait « ineptes » et présentant « quelque absurdité », Toussaint, Croix, Dimanche, Typhaine, Sépulcre, Noël, Pâques, Pentecôte et Chrétien. Le Réformateur avait même imposé son antipathie à l'encontre des « doubles noms et ceux qui sonnent mal » et des « noms corrompus comme Tyvan, Tevette au lieu d'Étienne, Monet au lieu de Simon », etc. En France, les députés au troisième synode national d'Orléans, en avril 1562, ont fortement restreint la liste des prénoms prohibés²⁷ : « Touchant les noms qui sont imposés aux enfants, les ministres rejeteront ceux qui restent du vieux paganisme, et pareillement n'imposeront aux enfants les noms attribués à Dieu dans l'Écriture sainte, ni pareillement les noms d'office, comme Baptiste, Archange. Et au reste, ils avertiront les pères et les parrains de choisir des noms approuvés dans l'Écriture, tant que faire se pourra. » La seconde génération de réformés compte ainsi des Rachel, Suzanne, Judith, Abraham, Isaac, Jacob, Daniel, David, voire Moïse. Mais cette spécificité est à relativiser : comme l'a montré pour Rouen Philip Benedict, les prénoms, certes bibliques, les plus fréquemment donnés demeurent, comme pour les catholiques du temps, Marie et Jean²⁸ !

En outre, les fidèles résistent à toute contrainte en matière de choix de prénoms pour leurs enfants. À Figeac, en 1579, les députés au dixième synode national expliquent qu'« en imposant des noms aux

²⁶ Paul de Félice, « Les services religieux à Charenton », *Bulletin de la Société de l'Histoire du Protestantisme français*, 1906, p. 349-361, ici p. 360.

²⁷ Aymon, I-2, 3^e (1562) MG 21, p. 27. Aymon, I-2, 10^e (1579) MG 4, p. 140, stipule encore, dix-sept ans plus tard : « En imposant des noms aux enfants, il faut d'une part s'accommoder à la nécessité présente, et de l'autre éviter la superstition et le scandale ; parce que cet usage, comme tous les autres, doit servir à l'édification de l'Église. De façon que là où les pères ou parrains requerront que leurs noms ou autres soient donnés aux enfants qu'ils présentent, ils pourront être reçus, pourvu que ce ne soient pas des noms prohibés par notre discipline, ceux de Dieu, ceux des Anges et aussi tous ceux qui sont notoirement ridicules. »

²⁸ Philip Benedict, *Rouen during the Wars of Religion*, Cambridge, 1981, p. 105.

enfants, il faut d'une part s'accommoder à la nécessité présente et de l'autre éviter la superstition et le scandale, parce que cet usage, comme tous les autres, doit servir à l'édification de l'Église »²⁹. Et ils en tirent la conséquence suivante : « Là où les pères et parrains requerront que leurs noms ou autres soient donnés aux enfants qu'ils présentent, ils pourront être reçus, pourvu que ce ne soient pas des noms prohibés à la fin de l'article 9^e de notre discipline, comme sont les noms de Dieu, ceux des anges et aussi tous ceux qui sont notoirement ridicules. » La règle doit donc, ils en ont conscience, être adaptée aux exigences des familles, dans la mesure où les prohibitions sont respectées. En d'autres termes, on pourrait lire cette décision comme l'application en pastorale du principe de réalité qui subordonne la mise en œuvre du prescrit aux attentes et aux besoins des fidèles, pour autant que le proscribit soit effectivement rejeté. Ce que les députés du synode national de Montauban, quinze ans plus tard, énoncent de manière encore plus directe³⁰ : « Les ministres seront exhortés de ne faire plus de difficulté de donner aux enfants qu'ils baptiseront les noms qui ne se trouveront pas dans l'Écriture sainte, pourvu qu'ils ne contiennent rien d'indécemment. » Le recours désormais à la catégorie de la décence et de sa négation, l'indécence, ramène au reste la pastorale réformée à un plan comparable, pour ne pas dire similaire, à l'action acculturatrice strictement contemporaine du clergé romano-tridentin.

4°) *La prétendue austérité huguenote*

Sans doute n'est-il pas utile de reprendre ici le dossier de la fameuse austérité huguenote. Les limites de l'acculturation confessionnelle ont d'ailleurs été indiquées. Et elles sont illustrées par la réitération de synode national en synode national des prescriptions, depuis la décision du troisième synode national, tenu à Orléans en 1562³¹ : « Les Églises avertiront les fidèles tant hommes que femmes d'avoir la modestie en recommandation, singulièrement pour ce qui concerne les habits, afin de retrancher toutes les superfluités et d'abolir tous les excès qui se commettent ordinairement. » Montrant que la mesure n'est pas appliquée, les députés au neuvième synode national de Sainte-Foy, en février 1578, y reviennent³² : « L'article touchant les ajustements et les habits dissolus tant des hommes que des femmes sera gardé le plus diligemment et étroitement que faire se pourra, et les uns et les autres seront avertis de garder la modestie tant aux cheveux qu'en toutes les autres choses qui scandalisent le prochain, lorsqu'on y cherche trop d'affection et d'ornements. » Quant au onzième synode national de La Rochelle, en juin 1581, il se veut plus rigoureux dans l'interprétation de l'article de la discipline ecclésiastique³³ : « En éclaircissant l'article pour le règlement des particuliers touchant les habits, la compagnie synodale a déclaré qu'on ne doit pas mettre au rang des habits ordinaires et

²⁹ Aymon, I-2, 10^e (1579) MG 4, p. 140.

³⁰ Aymon, I-2, 13^e (1594) MG 32, p. 183.

³¹ Aymon, I-2, 3^e (1562) MG 12, p. 16.

³² Aymon, I-2, 9^e (1578) MG 21, p. 129.

³³ Aymon, I-2, 11^e (1581) MG 40, p. 152-153.

accoutumés ceux qui ont quelques marques notoires d'impudicité, de dissolution ou de nouveauté trop fastueuse et indécente, comme sont les fards, plissures, houpes, lardoires, guignevarlets, seins ouverts, vertugadins et autres choses semblables, desquelles tant hommes que femmes abusent dans leurs parures. C'est pourquoi les consistoires feront leur possible pour réprimer de telles dissolutions en censurant les rebelles et en les punissant même par l'excommunication s'ils n'abandonnent pas tout ce qui est contraire à la modestie et à la simplicité chrétienne. » Le treizième synode national de Montauban, toujours en 1594, affiche une rigueur semblable, comme pour compenser la mauvaise volonté évidente des réformés français³⁴ : « On usera d'une plus grande rigueur contre les femmes et les filles qui se fardent et portent le sein ouvert, et quant aux autres on supportera tout ce qu'on pourra pour l'édification ; on se contentera d'une simple suspension des sacrements afin de les porter à suivre les règles de la modestie chrétienne. » Il est vrai que le souci des Églises réformées de respecter scrupuleusement les droits du Magistrat, et donc la législation royale, privent les consistoires des moyens d'une véritable coercition. Dès 1562, il est rappelé que « néanmoins, lesdites Églises ne feront aucune ordonnance touchant les choses qui appartiennent aux magistrats, mais au contraire elles feront soigneusement observer les ordonnances du roi faites sur cela ». Et une conséquence de discipline pourtant proprement ecclésiastique en est alors tirée : « Et ne pourront lesdites Églises excommunier, pour le sujet des habits, ceux qui en porteront d'une façon ordinaire et accoutumée en ce royaume. »

Au douzième synode national de Vitré, en mai 1583, est exposée une autre limite aux proscriptions somptuaires des Églises réformées³⁵ : « Quant à la question proposée par les députés du Haut Languedoc si on doit souffrir qu'une femme fidèle [= réformée] mariée avec un homme de religion contraire [= catholique] soit habillée autrement que la modestie chrétienne ne le permet quand son mari le lui commande et qu'à faute d'obéir elle s'attirerait des reproches et romprait la bonne union qu'elle doit conserver avec lui, la compagnie a été d'avis qu'elle soit tolérée pour éviter tous ces inconvénients, hormis les jours de la Cène et quand elle présentera quelque enfant au baptême, car ces jours-là elle doit s'habiller modestement, pour témoigner son humilité et sa modestie chrétiennes. » C'est l'obéissance absolument due par l'épouse à son mari qui l'emporte donc. On s'en rend compte : l'austérité huguenote, soit le souci de témoigner par sa mise et son comportement de l'« humilité » et de la « modestie » seyant à un chrétien, les pasteurs et certains anciens des XVI^e et XVII^e siècles y aspirent, mais sans s'accorder les moyens de l'imposer à des fidèles finalement peu différents sur ce point des « papistes » ; si elle est devenue réalité, ce n'est donc pas avant le XIX^e siècle !

Cependant, le dernier cas soulevé à Vitré, et la manière dont il a été résolu, invite à aborder un dernier point : la place dévolue aux femmes dans la culture réformée.

5°) Femmes et Réforme

³⁴ Aymon, I-2, 13^e (1594) MG 44, p. 184.

³⁵ Aymon, I-2, 12^e (1583) MG 17, p. 160.

On entend souvent vanter la Réforme pour l'attitude ouverte dont elle aurait fait preuve envers les femmes. On constate l'engouement, disons même l'enthousiasme suscité chez de nombreuses femmes, princesses et grandes dames mais aussi bourgeoises voire plus humbles Françaises, par le message réformateur. La regrettée Nancy Rœlker, étudiant jadis les nobles protestantes, avait insisté sur une connivence existant entre les aspirations féminines (pour ne pas dire féministes) et le protestantisme³⁶ : « À cause de sa ferveur morale et de son orientation pratique, le calvinisme offrait aux femmes de la noblesse de nouvelles options d'autonomie et de développement personnel par l'action sociale et politique dans le monde au-delà de leur famille, tout en satisfaisant leur soif des eaux pures et vivantes de l'Évangile. » Même dans des couches plus humbles de la société, des femmes ont pu espérer trouver dans les nouvelles Églises réformées des lieux où vivre vraiment leur foi et où accéder effectivement à la parole. Le moins que l'on puisse dire, c'est que ce type d'aspirations ont été d'emblée déçues. La vision que Jean Calvin avait de la femme et de la place qu'il fallait lui accorder dans une société chrétienne réformée s'est imposée aux communautés françaises. Le principe est de reconnaître les femmes incapables de la moindre vocation religieuse : elles sont ainsi interdites de chaire (alors que les années 1520-1530 ont vu des femmes prêcher), et même la lecture privée de la Bible leur est très fortement déconseillée. Exclues du ministère, les femmes se voient en conséquence aussi dénier le droit de baptiser. Si bien que, alors qu'on ne rebaptise jamais les catholiques convertis, on tient pour « du tout [= tout à fait] nul » le baptême conféré dans l'urgence par une sage-femme à un nouveau-né³⁷. Les femmes ne sont pas davantage admises à siéger au consistoire, ni à assister les pauvres et à participer ainsi à la bonne marche de la cité chrétienne. Autrement dit, pas plus que de femmes pasteurs, il ne saurait y avoir de femmes anciens ni de diaconesses. Dans le cadre de la théologie de la vocation et du *Beruf*, les protestantes ne sont alors destinées qu'à être de bonnes épouses (entendons, on l'a vu, obéissant en tout à leurs maris), de bonnes ménagères et de bonnes mères. Et encore : on se méfie même d'elles comme éducatrices des enfants : c'est au parrain bien plus qu'à la marraine qu'est confiée la charge d'assurer plus tard l'éducation religieuse des enfants qu'on baptise. Une mère n'est pas même admise à présenter seule son enfant au temple pour qu'on l'y baptise. La présence du père ou du tuteur, qui peut alors être le parrain, est absolument requise.

Le refus de tout vœu et vie monastiques (la virginité féminine consacrée n'est plus du tout valorisée dans la culture réformée), la suspicion affichée envers toute forme de mysticisme (la vraie dévotion réformée est réglée, même dans le cadre familial, et passe par, outre le chant des psaumes, la récitation de formules de prière à apprendre par les pères, ministres naturels du culte familial), le rejet même des phénomènes de possession satanique (or, on le sait, les femmes exorcisées s'expriment

³⁶ Nancy Rœlker, « Les femmes de la noblesse huguenote au XVI^e siècle », dans *L'Amiral de Coligny et son temps*, colloque de Paris de 1972, Paris, 1974, p. 228.

³⁷ Aymon, I-2, 18^e (1607) MG 20, p. 311 : « Sur la question proposée par les députés du Bas Languedoc si on doit baptiser ceux qui après avoir longtemps fait profession de la religion réformée et qui étant déjà fort âgés se trouvent n'avoir reçu d'autre baptême que des sages-femmes, la compagnie a jugé qu'ils le doivent recevoir dans nos Églises selon l'institution du Seigneur, par le ministère de ceux qui ont une légitime vocation, le premier baptême étant du tout nul. »

beaucoup à partir des années 1560-1570, et plus encore dans les années 1580, du côté catholique) privent les femmes de moyens d'expression, auxquels leurs compatriotes de l'autre confession ont recours à titre bien sûr exceptionnel mais pas si rarement que cela, en tout cas de manière tout de même notable. Moins encore que Katherina von Bora, Idelette de Bure est une figure féminine pouvant passer pour positive.

Le contraste est encore plus fort si l'on suit Olwen Hufton qui, dans sa somme d'histoire des femmes en Europe occidentale, en 1995, a insisté sur l'accord profond qui aurait existé entre les femmes et la Réforme tridentine. La bonne volonté féminine et l'assistance fréquemment apportée à tous les niveaux par les femmes aux clercs réformateurs auraient ainsi concouru à la promotion des femmes dans les structures (disons dans certaines structures) de l'Église romano-tridentine (à travers, notamment, la création et/ou le développement d'ordres et congrégations féminines de toutes sortes)³⁸. En ce cas, la culture réformée, allant notoirement à contre-courant, serait rien moins que moderne.

Au reste, ce constat devrait être généralisé. L'exemple de la Réforme française infirme sur bien des points ce que l'école de Max Weber a pu dire et écrire sur la contribution du protestantisme à la marche vers l'avènement d'une nouvelle pensée séculière et d'une éthique de la personne conforme à la modernité. C'est que cette Réforme française est inscrite dans un espace qui n'est pas pluri-culturel, quoiqu'il puisse apparaître, on ne reviendra pas sur cela, comme marqué par la diversité culturelle. C'est sans doute toute la différence qu'il y a entre une hypothétique « civilisation protestante », une culture réformée, et l'affirmation incontestable de son identité sur le plan *aussi* culturel par la minorité huguenote. Une telle identité culturelle, en effet, ne renvoie pas à une culture qui serait dans son entier différente et tout entière spécifique (n'en déplaise aux controversistes et aux théologiens). Si certains symboles forts, croyances et pratiques, ont le pouvoir de représenter la communauté et de lui permettre de subsister en procurant à ses membres des critères non ambigus d'appartenance, si des traits culturels sont nettement originaux, ils sont loin de couvrir tous les domaines de la vie pratique, religieuse et intellectuelle. Plutôt qu'une civilisation, c'est donc davantage une sous-culture réformée qui s'est formée dans la France des derniers Valois et des premiers Bourbons.

Thierry Wanegffelen

³⁸ Olwen Hufton, *The Prospect before Her. A History of Women in Western Europe*, t. I, 1500-1800, Londres, 1995, p. 359-418.